HALLISCHE UNIVERSITÄTSREDEN

14

Persönlichkeit und Philosophie

Rede
gehalten beim Antritt des Rektorats
der Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg
am 12. Juli 1920

von

Paul Menzer

Der Biograph soll den Menschen sub specie aeterni erblicken, wie er selbst sich in Momenten fühlt, in welchen zwischen ihm und der Gottheit alles Hülle, Gewand und Mittel ist und er sich dem Sternenhimmel so nahe fühlt, als irgend einem Teil der Erde. Dilthey.



Halle (Saale)
Verlag von Max Niemeyer
1920



HALLISCHE UNIVERSITÄTSREDEN

14

Persönlichkeit und Philosophie

Rede
gehalten beim Antritt des Rektorats
der Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg
am 12. Juli 1920

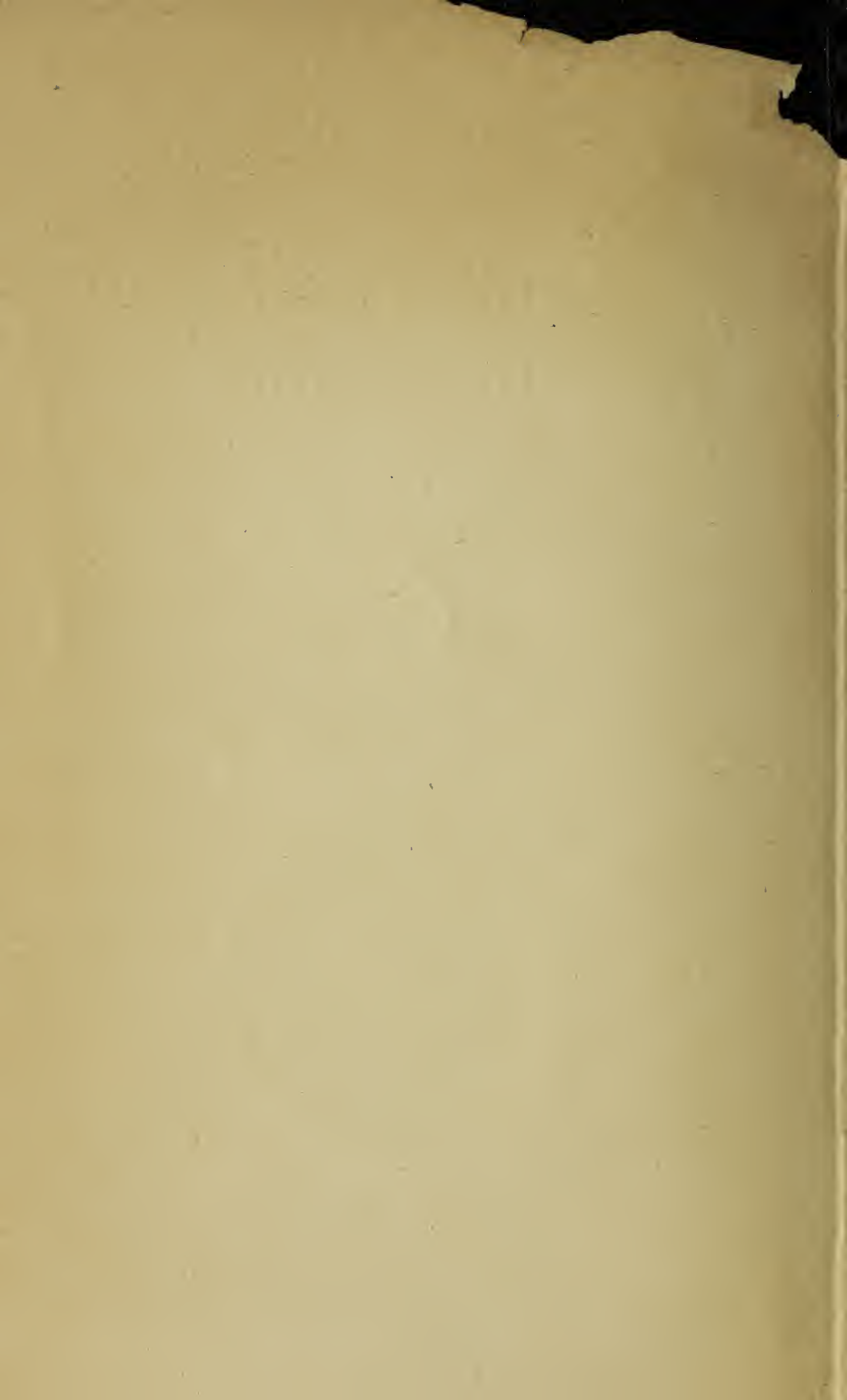
von

Paul Menzer

Der Biograph soll den Menschen sub specie aeterni erblicken, wie er selbst sich in Momenten fühlt, in welchen zwischen ihm und der Gottheit alles Hülle, Gewand und Mittel ist und er sich dem Sternenhimmel so nahe fühlt, als irgend einem Teil der Erde. Dilthey.



Halle (Saale)
Verlag von Max Niemeyer
1920



Hochansehnliche Versammlung!
Verehrte Kollegen!
Liebe Kommilitonen!

Das Gelingen historischer Arbeit, an ihrem letzten Zweck gemessen, hängt von der Fähigkeit ab, aus der Überlieferung der Vergangenheit versunkenes Leben neu erstehen zu lassen. Unsere Sehnsucht nach Aneignung fremden Wesens greift immer über den bloßen Tatsachenbericht hinaus zu dem lebendigen Menschen. Wie wir selbst aus der Betrachtung des eigenen Lebens die Erkenntnis gewinnen, daß unser Handeln und Tun niemals ganz unser letztes Wollen ausdrücken, so möchten wir auch durch das Werk eines Menschen zu seiner Persönlichkeit durchdringen. Erst dann glauben wir ihn verstanden, ihn uns ganz zu eigen gemacht zu haben. Aus diesem Bedürfnis ist schließlich unsere Anteilnahme an großen Menschen und ihrem Leben zu begreifen und zu rechtfertigen. Denn nicht jedes Interesse, das sich an diese herandrängt, ist von solchen Beweggründen geleitet. Im besten Fall ist es Neugier, meist aber das instinktive Bestreben des Alltagsmenschen, das Große nicht über sich dulden und deshalb vom Menschlichen und Allzumenschlichen auch der überragenden Naturen etwas wissen zu wollen. Es kann ja nicht anders sein, als daß die großen Individuen mit den für Durchschnittsseelen hergerichteten Ordnungen des Lebens in Konflikt geraten. Das Gleichgewicht der Seele, das einfache Naturen mühelos herstellen, erreicht der Genius nur durch schweren Kampf, und indem er dann seine überlegenen Kräfte für die eine solche Anstrengung nicht verdienenden Aufgaben des Alltags einsetzt, verbraucht er sich zwecklos und erliegt oft den trivialsten Forderungen des Lebens. Die Tragik solchen

Kampfes empfinden nur wenige, die meisten verfolgen ihn mit dem heiteren Lächeln vermeintlicher Überlegenheit.

Auch das Leben der Philosophen pflegt reichlichen Stoff für solche Belustigung zu geben. Ihr Nachsinnen führt fort von den alltäglichen Dingen und verflicht in Betrachtungen, die fernab von dem Interesse der Menge liegen. Abwendung vom Leben erscheint ihnen oft als die einzige Rettung, um dem unverbesserlichen und unheilbaren Lauf der Welt zu entgehen und um sich nicht zu beschmutzen mit dem Treiben, den Leidenschaften und der Sünde der Menge. So haben denn Philosophen Beispiele genug hergeben müssen zu den Sonderlingen und wunderlichen Käuzen, und schon dem ersten griechischen Philosophen, dem Thales, hat seine Magd versichert: „Auf den Himmel mögt Ihr Euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seid Ihr ein Narr.“

Nicht von diesem oberflächlichen Interesse an der Persönlichkeit und dem Leben der Philosophen soll jetzt die Rede sein, auch nicht von dem anfangs charakterisierten Bedürfnis, aus dem Nacherleben des Lebenskampfes eines großen Menschen Erweiterung der eigenen Seele zu gewinnen. In erster Linie soll nach dem Erkenntniswert gefragt werden, welcher aus dem Studium der Persönlichkeit für das Verständnis der Lehre eines Philosophen entspringt. Ist es doch eine auch dem flüchtigen Beobachter auffallende Erscheinung, daß die philosophie-geschichtliche Forschung sich mit einer gewissen Vorliebe dieser Frage zuwendet und sie in bezug auf einzelne Denker und ihre Lehre zu lösen sich bemüht. Vielleicht lohnt der Versuch, diesem Problem in allgemeinerer Formulierung einmal nachzugehen.

Zum Ausgangspunkt der Betrachtung mag das bekannte Wort Fichtes dienen: „Was für eine Philosophie man wähle hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.“ Versteht man diese Wendung richtig, so macht sie einen bedeutsamen Unterschied zwischen den Arten der Philosophie als solchen und einer Wahl unter ihnen, die nach der Eigenart des Wählenden verschieden ausfällt. Offenbar wird dadurch

Philosophie als ein geschlossenes System gedacht, zu dem der vom Gefühl geleitete Wille sich entweder anerkennend oder ablehnend verhält. Wenn nun aber das System ein rationales ist und wenn in diesem seinen Charakter allein noch nicht das Zwingende seiner Überzeugungskraft liegt, so ist damit die Ansicht ausgesprochen, daß Philosophie im Sinne Fichtes noch in etwas Anderem als der Ratio ihren Ursprung habe und daß der Gedankenaufbau einer Lehre erst Leben und Wärme erhält von der Seele des Menschen, der sich zu ihr bekennt.

Diese Eigentümlichkeit der Philosophie im Vergleich zu den anderen Wissenschaften wird verständlich aus der Aufgabe, die sie sich stellt. Da der Versuch, eine allen Anforderungen genügende Definition zu geben, in diesem Zusammenhang unmöglich gemacht werden kann, so soll Philosophie in dem Sinne verstanden werden, den die Griechen in dieses Wort gelegt haben. Danach ist sie das Streben, durch Wissen zur Weisheit zu gelangen. Sie will die Erkenntnisse der Menschen über Welt und Leben zur Einheit einer Weltanschauung zusammenfassen. Sie erhebt den Anspruch, neben einer rein wissenschaftlichen Erkenntnis oder noch über sie hinaus Aussagen zu enthalten, die die Seele des Menschen nach der Seite ihrer Gefühlsbedürfnisse erst wirklich zu befriedigen vermögen. Es ist leicht zu zeigen, daß die Ergebnisse der Wissenschaften immer unzureichend sein müssen, daß das Leben und die Lebenshoffnung sich mit solcher Unfertigkeit nicht begnügen will und nach Antworten verlangt, die, so sehr ihnen auch beweisende Begründung fehlen mag, doch unserem Wollen und Handeln Richtung und Ziel geben können. Aber die Philosophie ist weit entfernt, sich mit dieser Rolle eines Lückenbüßers abspeisen zu lassen. Ihr ewiges Recht besteht darin, daß neben einer rein wissenschaftlichen Erkenntnis der Wirklichkeit die Tatsachen und Ansprüche unseres Gefühls- und Willenslebens stehen, die eine andere Stellungnahme zu Welt und Leben uns aufdrängen. In der anschaulich mächtigen Wirkung solcher Erlebnisse auf die Seele scheint ein Hinweis auf einen anderen Sinn unseres Daseins zu liegen, als der ist, welchen selbst die vollendetste wissenschaftliche Konstruktion des Planetensystems

uns zu geben vermag. Wo die Wissenschaft nur einen gesetzmäßigen Ablauf feststellt, erlebt die empfindende Seele höchste Entzückungen, oder tiefstes Leid. Die Materialisten haben oft pathetisch darauf hingewiesen, daß selbst der größte Gedanke und das höchste Gefühl nichts weiter als Gehirnvorgänge seien, aber durch diese Bemerkung verliert der Gedanke nicht seine Größe und das Gefühl nicht seine Erhabenheit. Die Wertskala des Erlebens läßt sich nicht wissenschaftlich adäquat ausdrücken. Es gilt hier nicht das logische Gesetz, daß das Allgemeine dem Besonderen übergeordnet ist. Höchste Gefühle sind dies nicht deshalb, weil sie allgemeinste Inhalte haben.

Ja noch mehr — die Philosophie kann für sich geltend machen, daß sie zu neuem Suchen überhaupt erst den Anstoß gibt. Sie beruft sich mit vollem Recht darauf, daß ihre Fragen mehr durch Forderungen entstehen, als daß sie ihr durch die Beobachtung der Wirklichkeit und ihre praktische Ausnutzung aufgegeben wären. Ihre Probleme werden erst durch das Interesse, das die philosophisch gestimmte Seele an die Dinge heranbringt. So sind die bekannten Worte Platos und Aristoteles' zu verstehen. Der eine spricht von dem Sichverwundern als dem Ursprung der Philosophie und der andere hat gemeint, daß dem Philosophen das Selbstverständliche zum Problem werde. Damit soll gesagt werden, daß die Philosophie ihre Fragen eigentlich erst schafft. Worin der Mensch Rätsel sieht, hängt zu einem nicht geringen Teil von der Erregbarkeit der Seele ab und der Heftigkeit des Erkenntnisdranges, dem Zutrauen des Denkens zu sich selbst und dem Mut zur Aufgabe. Vieles läßt der nüchterne Betrachter im Leben ruhig nebeneinander stehen, was für die tiefer angelegte Natur zum Anstoß des Nachsinnens, oft zum Anlaß schwerster Kämpfe, aber auch oft zum Gewinn tiefster Erlebnisse und Ahnungen wird.

Damit ist die letzte Quelle der Philosophie aufgedeckt: sie entspringt aus unserer Innerlichkeit. Und diese Innerlichkeit ist für uns notwendig in der Form individuellen Erlebens gegeben. In dieser Spiegelung alles Geschehens im eigenen Bewußtsein liegt die Grundstellungnahme des Philosophen zur Welt. Die neuere Philosophie hat diesen Gedanken erkenntnis-

theoretisch zu höchster Klarheit gebracht, aber auch den Alten war er nicht fremd, wie das Wort des Heraklit zeigt: „Ich erforschte mich selbst“ und das noch tiefere: „Der Seele Grenzen kannst Du nicht ausfinden und ob Du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie.“ Und diese Welt der Innerlichkeit stellt der Philosoph, nach einem Worte des jugendlichen Schleiermacher, „kühn der Außenwelt, dem Reich des Stoffs, der Dinge, gegenüber“.

Versuchen wir zu sagen, was unsere Innerlichkeit uns Neues zu geben vermag, wenn wir sie in Verhältnis zur Wirklichkeit setzen. Allerdings muß betont werden, daß hier die Möglichkeit des Formulierens gelegentlich fast zu versagen scheint und es muß der Hörer aus mitempfindender und mitaufbauender Seele das Angedeutete ergänzen. Zuerst ein einfaches Bild. Es ist eine Eigentümlichkeit unserer tiefsten Erlebnisse, daß wir gerade für sie nach schlichten Bildern suchen, weil das Elementare ihres Wesens durch anspruchsvollere Veranschaulichung nur leiden könnte. Wir fliehen in das eigene Innere, wir haben das Gefühl, im kleinsten Raume uns am weitesten zu fühlen, wir sprechen von der Tiefe unseres Wesens. Überall ist Flucht vor der Welt das, was gesagt werden soll, die Reize der Außenwelt schweigen und desto mehr vermag die Seele auf sich zu hören, ihrem eigenen Gesange zu lauschen. Oder es ist das Bild von der Nacht, in die das äußere Leben versenkt ist, und nun spricht, da sie nicht übertönt werden kann, lauter die Seele und aus ungeschauter und unschaubarer Ferne dringt ein Licht in das Dunkel, neuen, anderen Tag verheißend. Und was der Mensch in solchen Stimmungen erlebt, fühlt er aus sich werden; er ist Schöpfer dieser Welt. Unsere Seele verliert dann nicht, wenn sie sich ausgibt, so wie Shakespeares psychologische Weisheit aus dem Munde Julias es sagen läßt: „Je mehr ich gebe, je mehr auch hab ich: beides ist unendlich.“ Und für solche Stimmungen und Erlebnisse fordert der Philosoph nun einen Platz unter den Aussagen über die Welt.

Zunächst drängt sich die Frage auf, welche Rolle das Gefühl als Erkenntnisquelle spielen kann. Geht man von dem allgemeinen Gedanken aus, daß es ein Mittel zur Orientierung des Menschen in der Welt ist, so bieten sich Erfahrungen

vielfach an, in denen es sich dem Verstande überlegen zeigt. Anderseits ist es die eigentümliche Gestalt des Erlebens, in der der Mensch die ihn quälenden Zweifel und Probleme am stärksten empfindet, aber doch auch überwindet. Das elementare Lebensbedürfnis wird durch Reaktionen des Gefühls befriedigt, während der Verstand vergeblich nach einer Lösung sucht. Oft versteht der Mensch nicht, wie er einen Gedanken ertragen kann, während in ungebrochener Kraft das Lebensbedürfnis sich Bahnen schafft, in denen die gegeneinander prallenden Wogen seiner Erregungen doch schließlich nebeneinander fließen und zur Vereinigung gelangen. Der Verstand stellt vielfach die Welt in Gegensätzen dar, für die er keine Lösung findet, er muß seine Ohnmacht eingestehen. Solchen Widerstreit vermag das Gefühl zu Lebensenergien umzuwandeln, wie z. B. der theoretisch unaufhebbare Gegensatz zwischen Notwendigkeit und Freiheit stärkster Gefühlsantrieb für die nach sittlicher Vollendung strebende Seele wird. Von dieser Erscheinung, daß das Leben gewissermaßen das Denken widerlegt, macht der Pragmatismus weitgehenden, vielleicht zu weitgehenden Gebrauch.

Ein weiteres Moment, wodurch das Gefühl unsere Ansicht von Welt und Leben eigenartig bereichert, läßt sich durch die Wendung ausdrücken, daß es sich des Absoluten bemächtigen kann. Was unserem Dasein, wenn wir es verstandesmäßig zu begreifen versuchen, den Stempel aufdrückt, ist die Einsicht in die Relativität aller unserer Maßstäbe. Sie wird im Gefühlsleben besonders nach zwei Richtungen überwunden. Einmal treten innerlichste Erlebnisse aus dem zeitlichen Ablauf unserer seelischen Vorgänge nach dem, was in ihnen gegeben ist, heraus, wie es vor allem die Tatsachen des religiösen oder künstlerischen Gefühles zeigen. Der Schleiermachersche Gedanke von der schlechthinnigen Abhängigkeit versucht eine Gefühlstatsache in ihrer ganzen Unvergleichlichkeit auszudrücken, wobei das Erleben nur in zusammengefaßter Innerlichkeit, nicht nach irgend einer Orientierung in der Zeit eingesetzt wird. Versucht der Mensch solchen Erlebnissen Ausdruck zu verleihen, so tut er es durch den Gedanken von Ewigkeit, der zusammengedacht wird mit der Vorstellung einer ganz erfüllten Seele ohne das Moment

einer zeitlichen Dauer. Anderseits ist die Einzigartigkeit unserer höchsten Gefühle auch in dem Sinne vorhanden, daß Rangordnungen und Vergleichungen zwischen ihnen nicht mehr möglich sind, so daß jedes von ihnen in seiner Eigenart für sich besteht, es trägt seinen Charakter wie seinen Maßstab in sich.

Es ist nun möglich, von dieser Grundlage aus das Verhältnis des Philosophen zur Welt auszudrücken und auf die persönliche Haltung zu achten, die verschiedene Denker zu ihr eingenommen haben. So kann die ihres Reichtums bewußte Seele die Überfülle ihres Empfindens wie der Gott des Plotin in die Welt werfen und sie mit in den Strom des eigenen Erlebens einbeziehen. Die Natur wird dann als lebenserfüllt erfaßt und aus ihren Gestalten und Erscheinungen versucht eine solch enthusiastisch gestimmte Seele Zeugen seelischen Lebens auch außer ihr zu gewinnen. Giordano Bruno kann vielleicht als Typus einer solchen Stimmung in folgenden Worten angesehen werden: „Wir suchen Gott in dem unverletzlichen und unantastbaren Gesetze der Natur, in der Religion des Gemütes, welches sich diesem Gesetze wohl angepaßt hat, im Sonnenglanze, in der Formenschönheit der Dinge, welche aus dem Inneren dieser unserer Mutter Natur hervorgebracht werden, in dem wahren Abbilde dieser Natur, das in der Körperlichkeit auseinandergefaltet ist und auf dem Antlitz der unzählbaren Lebendigen erscheint, wie sie an dem unermeßlichen Gewandsaum des Einen Himmels leuchten, leben, empfinden, denken und dem Allguten, Einen und Höchsten entgegenjubeln.“ Charakteristisch ist, daß die menschliche Seele in dieser Stimmung nach einem höheren Träger universalen Empfindens, nach einem göttlichen Wesen Verlangen hat und nun durch dieses als eine Mittelsperson sich in das Allempfinden hineinzuleben versucht. Damit ist vielleicht zugegeben, daß bei aller Ergriffenheit der Seele die Ausdrückbarkeit solchen Empfindens doch eine verhältnismäßig geringe bleiben muß, wie denn unser Naturgefühl nicht über einen größeren Reichtum gedankenmäßig verwertbarer Erlebnisse verfügt. So ist z. B. die Vorstellung der Gesetzmäßigkeit des Geschehens auf Grundlage des Gefühles, das sich mit ihr verknüpft, nur wenig auszudeuten, während die

Verwertung dieses Gedankens in den exakten Naturwissenschaffen zu großartiger Vielgestaltigkeit geführt hat. Die Naturphilosophie bleibt demgegenüber bei einer gewissen Armut ihrer Ausdrucksmittel stehen und wenn Schelling die Natur ein Gedicht nennt, so hat doch nicht er, sondern eher Novalis ihre „geheime wunderbare Schrift“ gedeutet. Und Haeckel hat gut daran getan, den Liebesroman der chemischen Atome nicht zu schreiben.

Es ist offenbar, daß bei Betrachtung solcher, insbesondere naturphilosophischer Systeme der persönliche Faktor eine große Rolle spielen wird, da ja ihr wesentlicher Inhalt die Lebensstimmung ihres Urhebers wiedergibt. Aber deshalb liegt an dieser Stelle auch wohl kaum ein besonderes Problem vor; es gewinnt erst an Bedeutung, wenn der Philosoph stärker vom Geiste der Wissenschaftlichkeit erfüllt ist, wenn er sich bemüht, seinen Gedanken die denkbar vollendetste rationale Form zu geben, wenn er nicht nur schwärmt, wenn er zu beweisen versucht. Dann entsteht in seiner Seele ein Konflikt, der seit den Tagen begonnen hat, als die Griechen im Suchen nach einer sicheren Methode des Begriffbestimmens die Grundprinzipien alles Beweisens formuliert haben. Besonders an Plato ist dies zu beobachten. Er ist sich ganz klar über die Bedingungen einer wissenschaftlich begründeten Erkenntnis geworden, er vermag ihre Überlegenheit subjektivistischen Behauptungen gegenüber zu erweisen, aber er muß erfahren, daß die letzten Geheimnisse nicht durch die dialektische Methode gelöst werden können. Mehr wissen wollen ist dann nur noch ein „schönes Wagnis“, aber die Seele verweilt gern bei solchen Träumen. „Man muß sich“, sagt Plato, „selbst mit solchen Vorstellungen bezaubern, deshalb spinne ich den Mythos so lang aus.“

Das Unbefriedigende einer solchen Haltung liegt offenbar in dem Fehlen einer einheitlichen Welterkenntnis. Plato ist nie zu dem „Himmel im Verstande“ durchgedrungen, den Spinoza gewann. Es wird immer bewunderungswürdig bleiben, wie dieser Mann in seiner Philosophie Gefühl und Denken zur Einheit gebracht hat. Das Ziel seines Strebens ist Glückseligkeit; er hat versucht, sie auf dem Wege des Genusses zu erreichen, kommt aber dann zu der Einsicht, daß nur das

Erkennen uns den Weg zum Frieden der Seele führen könne. Und nun verknüpfen sich in höchst eigenartiger Weise die zwei Vorstellungen: die eine von dem Enthaltensein aller Wahrheiten in dem Begriff von Gott, durch dessen Erkenntnis die Erkenntnis aller Wesen und Erscheinungen gesichert ist — und die andere von dem Lebenszusammenhang aller Dinge in Gott, der sie durch die Liebe, die durch alle Wesen strahlt, die sich aber auf ihn selbst zurückwendet, umfaßt. Man tut unrecht, wenn man diesem Mann wegen der mystischen Elemente seiner Lehre die ekstatischen Zustände andichtet, die wohl sonst mit dieser Stimmung verbunden sind. Es ist uns keine Nachricht darüber zugekommen; Spinozas Briefe sagen nichts davon. Sie zeigen vielmehr, wie seine „Ethik" ein Ausgeglichensein zwischen Fühlen und Denken wie kaum sonst bei einem Anderen. Unmerklich führt die Erkenntnis Gottes zur Liebe Gottes. Wenn dieser Mann über Gott wie über Linien und Dreiecke spricht, so ist diese höchste Form reinen Erkennens schließlich nur dadurch gerechtfertigt, daß eben nur so die Erkenntnis des Höchsten möglich wird. Gefühlstöne fehlen doch nicht, sie wogen, nach einem Worte Goethes, „wie Glockenton ernst-freundlich durch die Lüfte".

Es ist nicht uninteressant, von hier aus einen Blick auf Leibnizens Lehre zu werfen. Sein System ist viel feiner artikuliert als das Spinozas, da das mathematische Instrument, mit dem er konstruiert, sehr viel feiner ist. Er hat in theoretisch vollendeter Form das individuelle Dasein als für das Ganze notwendig und dieses wieder als Grundbedingung für das Einzelne zusammengefügt. Aber dies nach gefühlsmäßiger Ausgestaltung geradezu drängende System ist wie ein Prachtbau, in dem sich nicht behaglich wohnen läßt. Die religiösen Töne sind nur schwach, er hat die mathematische Phantasie befriedigt, nicht die Bedürfnisse nach Gefühlsaneignung der Welt. Es ist doch merkwürdig, wenn Leibniz den Gedanken, daß unsere Welt die beste unter den möglichen sei, in die Beweisform eines Trilemma zwängt.

Hieraus ergeben sich nun für die philosophie-geschichtliche Forschung gewisse Folgerungen. Wenn es richtig ist, daß in der Philosophie eine Synthese zwischen verstandesmäßiger

Konstruktion und den Aussagen unseres Gefühles über Welt und Leben angestrebt wird, so ist klar, daß wir bei einem einzelnen Denker fragen müssen, wie diese beiden Elemente im Werden seiner Lehre und in ihrer ausgeführten Form sich gegenseitig bedingen. Mit der Zunahme des einen Faktors würde die Bedeutung des anderen abnehmen. Einem Maximum von gefühlsmäßiger Erfassung steht ein Minimum von Systematik gegenüber, anderseits redet das Gefühl nur eine leise Sprache, wenn die Verstandeskonstruktion überwiegt. Hier liegt ein Gebiet reizvoller Arbeit für die Forschung. Am einfachsten wäre die Frage dann zu lösen, wenn, wie etwa Plato, der Denker selbst zwischen seinem Wissen und seinem Glauben einen Trennungsstrich gemacht hat. Leicht zu lösen scheint die Frage auch dann zu sein, wenn in einem System Widersprüche nachzuweisen sind. Es würde dann etwa gezeigt werden, wie die Gefühlsbedürfnisse, die einen Denker beherrschten, so starke waren, daß darüber die Einheit des Gedankenbaues verloren ging. Aber weil ein solcher Nachweis so einfach ist, läßt sich durch dies Verfahren nur wenig erzielen. Im allgemeinen werden Philosophen Widersprüche in grobem Sinne sich nicht zuschulden kommen lassen. Mit dem Satz des Widerspruchs hat man kaum jemals einen von ihnen widerlegen können. Ja, Schopenhauer hat in seiner Kraftsprache es einmal geradezu als eine Gemeinheit bezeichnet, wenn man einen Philosophen durch Aufzeigung von Widersprüchen zu widerlegen suche. So paradox der Satz klingt, so enthält er doch etwas Wahres. Gerade weil Philosophie in der lebendigen Seele eines Menschen wurzelt und sich gestaltet, so ist es möglich, daß eine Lehre, die ohne ihren gefühlsmäßigen Hintergrund rein verstandesmäßig geprüft wird, Widersprüche an sich zu tragen scheint, die für den, in dem sie geworden ist und sich bewährt hat, gar nicht bestehen. Auch sieht der eine Denker da Rätsel, wo der andere sie nicht bemerkt. Vor allem ist aber daran zu erinnern, daß die großen Denker auch große Menschen sind und daß solche Naturen Gegensätze in sich niederzuzwingen wissen, zu denen der einfache Mensch niemals kommt oder denen er erliegt. Wir müssen es also zuerst einmal glauben, daß Schopenhauer sein System als ein Gewölbe ansieht, aus

dem kein Stein herausgenommen werden dürfe, und dann versuchen es nachzuempfinden, wie er zu dieser Überzeugung kam.

Ein anderes Moment, das die Bedeutung des persönlichen Faktors zu beachten verlangt, ist die Tatsache, daß die Wertungen, die in einem philosophischen System vollzogen werden, weil sie letzthin gefühlsmäßig fundiert sind, deshalb auch nicht in einer einzigen gedanklichen Ordnung gegliedert werden können. Geht z. B. die Betrachtung von dem Gegensatz Natur und Geist aus, so ist eine große Zahl von verschiedenen Werteinschätzungen möglich, die von einem entschiedenen Materialismus bis zur Vernunftphilosophie Hegels oder von der Naturphilosophie eines Goethe bis zur Ansicht, daß Natur Sünde sei, führen. Wie innerhalb dieser Gegensätze der einzelne Denker bewertet, läßt sich niemals rein begriffsmäßig begründen. Welche Verschiedenheiten der Betrachtung ergeben sich nicht aus der Grundentscheidung zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Und gerade in diesem Falle ist deutlich, welche wichtige Rolle persönliche Erlebnisse, Niederlagen wie Siege, spielen müssen. Eine so aus innerer Erfahrung gewonnene Gewissheit läßt sich aber dann nicht widerlegen.

Was von den einzelnen Gliedern eines Systems gilt, läßt sich aber nun auch von ihm als einem Ganzen sagen. Wenn wir die Philosophien miteinander vergleichen, so ergeben sich bekanntlich gewisse Grundtypen, wie etwa Materialismus und Idealismus, Monismus und Dualismus. Sie lassen sich ihrem wesentlichen Gedankeninhalt nach definieren. Aber es ist nun nicht so, daß sich mit ihnen in jedem Fall die gleiche Gefühlsstimmung verbindet. Der systematische Hauptbegriff einer Lehre kann verschiedene Gefühle auslösen und deshalb recht verschiedene Anschauungen im Ausbau des Ganzen, für das er gewissermaßen nur den Rahmen gibt, umfassen. Als charakteristisches Beispiel kann der Monismus dienen. Der Gedanke von der Einheit aller Wesen und ihrem Eingeschlossensein in einem Ganzen kann zur Vorstellung eines Lebenszusammenhanges mit Gott und damit zur freudigsten Bejahung führen, wie er anderseits im Individuum die Sehnsucht, aus dem zeitweiligen Getrenntsein von dem Einen zu ihm zurückzukehren, auslösen kann. Schopenhauer leitet aus

dem Monismus die Unentrinnbarkeit des Leidens ab. Oder die metaphysische Annahme von Stufen der Bewußtheit im Ganzen der Wirklichkeit führt zur Idee von der Vielgestaltigkeit der Welt und damit zu optimistischer Stimmung in bezug auf die Stellung des Menschen, während pessimistische Denker auf dieser höchsten Stufe das Leiden zu höchster Qual gesteigert sehen. Der Grundgedanke des Idealismus, daß das Wesen der Dinge ein Geistiges sei, dient einer Reihe von Denkern dazu, die Vernünftigkeit der Welt aus ihm abzuleiten, während Schopenhauer aus dem Willen die Widervernünftigkeit des Wesens der Dinge deduziert; aus dem gleichen Prinzip aber hatten kurz vor ihm Fichte und Schelling den Entschluß zum freudigsten Dienste für den Allwillen gefordert. Diese Gegenüberstellungen ließen sich leicht vermehren, man denke etwa an die verschiedenen Bewertungen, die der Materialismus erfährt; für den einen ist er der Gipfel aller Nüchternheit und Hoffnungslosigkeit, für den andern wird er zur Religion. Jetzt sei nur auf eine merkwürdige Paradoxie aufmerksam gemacht, die sich unter etwas verändertem Gesichtspunkt aus einer Vergleichung Fichtes und Machs ergibt. Es scheint kein schrofferer Gegensatz denkbar als der zwischen einer Lehre, die den Gedanken des Ich schlechthin ablehnt, und einer Philosophie, die die Ichvorstellung als eine unbezweifelbare Tatsache des Bewußtseins behauptet und zum Prinzip der Philosophie erhebt. Und doch stimmen beide Denker in ihren ethischen Zielen merkwürdig überein. Mach erhofft von der Beseitigung der Ichvorstellung das Aufhören egoistischer Lehren und Fichte verlangt vom Menschen nichts entschiedener, als daß er seine Individualität aufgebe, um so erst zu dem wahren Begriff der Menschheit zu kommen. Und demgegenüber stehen dann wieder Philosophen, die den Ichstandpunkt mit rücksichtsloser Betonung seiner selbst durchgeführt haben, wie etwa Kallikles in Platos „Gorgias“, Stirner und Nietzsche.

Aus allen diesen Beispielen ergibt sich die relative Selbständigkeit des Gefühlsgehaltes eines philosophischen Systems gegenüber seiner Begründung aus einer begrifflich anzugebenden Grundthese. Die Bedeutung des persönlichen Faktors ist dadurch erkennbar geworden. Er macht sich geltend in

dem Bekenntnis zu einer das System als Ganzes beherrschenden Grundüberzeugung, die aus verschiedenen Gefühlsantrieben entspringen kann. Aber dieses Grundprinzip vermag wegen der ihm notwendig anhaftenden Allgemeinheit die Gliederung der Teile des Systems nicht a priori zu bestimmen. Nur bei einer völligen Rationalisierbarkeit der Wirklichkeit wäre dies möglich. Sie besteht aber nicht und so geschehen innerhalb eines Systems wiederum Wertsetzungen, die schließlich persönlich bedingt sind. Von dieser Stelle ergibt sich der Ausblick auf eine Fülle höchst interessanter Probleme. Die behauptete Unabhängigkeit der Glieder eines Systems im Verhältnis zu seinem Grundprinzip und umgekehrt ist selbstverständlich keine absolute, vielmehr bedingen sich Ganzes und Teile gegenseitig. Und damit in Zusammenhang entsteht die Frage, ob in der Entwicklung einer Lehre im Geiste ihres Urhebers das Ganze früher als die Teile oder diese vor jenem dagewesen seien. Für die erste Möglichkeit werden im Verlauf der Betrachtung sich noch mannigfache Beispiele geben lassen, für die zweite sei nur auf die große Bedeutung hingewiesen, welche das Antinomienproblem in der Entwicklung Kants gehabt hat. Das Problem, wie der Prozeß des Werdens sich nun abgespielt habe, läßt sich naturgemäß immer nur am und für den einzelnen Fall lösen, es sei nur darauf aufmerksam gemacht, daß ein eigenartiges Wechselspiel zwischen gedankenmäßigem Aufbau und gefühlsmäßiger Bewertung stattfindet. Diese wird oft mit der Verallgemeinerung des Grundgedankens und der Einsicht in seine Tragweite wachsen. Es ist falsch, Verstand und Gefühl als isoliert nebeneinander wirkend zu betrachten. Spinozas Beispiel sei noch einmal genannt. Dann aber ist eine charakteristische Eigentümlichkeit der älteren Generation im 18. Jahrhundert z. B. Kants, daß Gedanken ihre eigentliche Gefühlsweihe erst erfahren, erst gefühlerregend wurden, wenn sie sich auf einer gewissen Höhe der Verallgemeinerung bewegten. Erst dann wurde die Natur Gegenstand empfindenden Erlebens, wie etwa am Schluß der Kantischen „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" oder in der Lyrik eines Haller.

So ergeben sich für die nachschaffende Phantasie des Historikers Aufgaben von außerordentlicher Feinheit, über

deren Gelingen schließlich das entscheidet, was man Kongenialität nennt. Für die letzte Annäherung von Seele zu Seele läßt sich naturgemäß keine eigentlich methodische Regel angeben, aber gewisse Unterscheidungen über das Verhältnis zwischen verstandesmäßiger Konstruktion und gefühlsmäßiger Wertung sind doch möglich. Es ist klar, daß die Teile einer Philosophie in verschiedenem Maße verstandesmäßig oder gefühlsmäßig beeinflußt sind. So ist die Logik eine von ihrem Urheber völlig loszulösende Wissenschaft, wie denn der Name des Aristoteles mit seiner Schöpfung eben nur als Name zu verknüpfen ist. Anders liegen die Dinge schon bei der Erkenntnistheorie. Der eine Denker setzt dem Erkenntnisstreben Grenzen, über die der andere unbedingt hinauszukommen versucht. Kant ist für seine Nachfolger auf halbem Wege stehen geblieben. Noch schärfer würde dieser Gegensatz durch die Erinnerung an den Dogmatismus auf der einen, den Skeptizismus auf der anderen ausgedrückt werden. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht Goethes Verhalten in der Frage nach der Möglichkeit des Erkennens. Er lehnt es geradezu ab, sein Verhältnis zur Welt durch theoretisch formulierte Wahrheiten bestimmen zu lassen. Er lebt in der glücklichen Gewißheit letzter Ansichten vom Leben, ohne doch durch sie der Entscheidung, wie sie der Augenblick verlangt, vorgreifen zu wollen. Wenn man, wie es der Kürze wegen einmal erlaubt sein mag, das Grundproblem der Erkenntnistheorie in der Entscheidung der Frage nach der Beziehung zwischen Erkennendem und Erkanntem sieht, so ergeben sich von hier aus zwei mögliche Standpunkte, von denen der eine die höhere Bedeutung des Subjektes, der andere die des Objektes betont. Die Denker der einen Gruppe lassen die Seele nur ein die Wirklichkeit aufnehmendes Organ sein und machen ihre Inhalte abhängig von den Reizen, die auf sie ausgeübt werden. Sucht man nach den Beweggründen für die Entscheidung in einer dieser beiden Richtungen, so wird man kaum mit Fichte von „Geistesschlaffheit“ der Realisten reden dürfen, sondern vielmehr von einem Tatsachensinn, der auch außerhalb wissenschaftlicher Betätigung z. B. in Kunst und Dichtung einen nicht weiter abzuleitenden Grundzug mancher Naturen und Nationen bildet. Ferner führt die Ent-

wicklung der Wissenschaften zu einem Ideal objektiver Erfassung der Wirklichkeit, das jeden subjektiven Faktor auszuschließen sucht und den heranwachsenden Forschergenerationen immer wieder anerzogen wird. Wenn auch trotzdem eine persönliche Note z. B. in der Methode der Untersuchung nicht ganz fehlt, so werden die Resultate ihrem wesentlichen Inhalte nach dadurch kaum beeinflußt. Die Gegenseite sieht ihrerseits in der formenden Kraft des Bewußtseins das Grundprinzip für die Erkenntnistheorie. Ein solcher Standpunkt wird in gewisser Weise erkämpft werden müssen. Er bedeutet immer ein Herausringen aus den unmittelbarsten und deshalb so wirkungskräftigen Eindrücken, die uns die uns umgebende Wirklichkeit aufzwingt. Vielfach spielen starke ethische Bedürfnisse hinein, die aus dem Freiheitsbewußtsein heraus die Gesamthaltung des Menschen zur Wirklichkeit zu bestimmen drängen. So ist der erste Schritt in diesen Systemen stark gefühlsmäßig beeinflußt. Darüber erhebt sich dann aber ein Aufbau des Ganzen, der kaum von diesem persönlichen Faktor wahrnehmbar beeinflußt ist. Man hat mit Recht gesagt, daß Kants Erkenntnistheorie ohne Kenntnis seiner Persönlichkeit verstanden werden könne. Besonders charakteristisch ist aber Fichtes Wissenschaftslehre, die vielleicht noch mehr als Hegels Logik das System zu einer Selbstentwicklung der Begriffe macht. Und nun denke man an die leidenschaftlich bewegte Seele Fichtes, die doch in diesen überabstrakten Gedankenbewegungen wie ausgelöscht erscheint.

Dieser Gegensatz läßt sich auch in der Ethik verfolgen. Er tritt hier auf als Naturzwang durch Sinnlichkeit und Gefühl auf der einen und freie Willensbestimmung auf der anderen Seite. Wie die Objekte die Erkenntnis, so rufen die sinnlichen Grundlagen unseres Wesens die Handlungen hervor und setzen unserem Wollen durch unsere Triebgrundlage und die bei ihrer Befriedigung auftretende Lust eine Grenze. Anders die idealistische Reihe. Wie von ihnen in der Freiheit eine schöpferische Macht gesehen wird, so ist nun keine Grenze mehr für die ethische Idealsetzung gegeben. Es liegt schließlich im Wollen der einzelnen Persönlichkeit, inwieweit sie die Wirklichkeit anerkennt. Sie ist ihr eben nicht ein letztes, sie hat sich der Idee zu fügen und sinkt herab zu einem

Mittel, um sittliche Kräfte an ihr zur Ausübung kommen zu lassen. Es wird von der Lebensintensität des einzelnen Denkers abhängen, wie weit er in dieser Richtung zu gehen vermag. Kant und Fichte bieten hier Gelegenheit zu einer wertvollen Vergleichung. Jener ist in der philosophischen Konstruktion zu dem höchstmöglichen Standpunkte der Freiheit gelangt. Der Mensch ist Schöpfer seines Wollens und schuldig für seinen Charakter. Aber Kant fehlen doch die Lebensenergien, um das ganze Leben unter den Machtbereich des sittlichen Wollens zu zwingen. Wie er sich vor den Gewalten dieser Erde beugt, erwartet er vom sittlichen Handeln nur geringen Einfluß auf den Lauf der Dinge. Anders Fichte, der wie kaum ein anderer Philosoph auf das Leben zu wirken suchte und in den politischen Kampf seiner Zeit eingriff. Und welch' ein Glaube an die Macht des Sittlichen über die Menschen spricht nicht aus seinen „Reden an die deutsche Nation". Es ist deutlich: welche Kräfte sittlichen Wollens wir in uns tragen, können wir doch nur durch Erprobung erfahren und von da aus gestaltet sich dann unsere ethische Welt und von ihr aus wirken Strahlen aus auf das Gesamtsystem. Ist so die entscheidende Bedeutung des persönlichen Faktors für eine idealistische Ethik deutlich geworden, so darf doch nicht übersehen werden, daß ein Ähnliches auch für die hedonistische und eudämonistische gilt. Allerdings ist bei der letzteren das rationale Moment stark in den Vordergrund getreten und es fehlt dieser Lehre, besonders in dem Gedanken vom größtmöglichen Glück der größtmöglichen Anzahl, eigentlich die Ausprägung nach der Gefühlsseite fast völlig. Anders in den hedonistischen Lehren der Alten, für welche die Frage der Lebensgestaltung doch vielmehr ein persönliches Problem war. So finden wir denn auch bei ihnen einen viel größeren Reichtum in Einschätzung der verschiedenen Art von Lust und der Güter des Lebens. Leider ist die Überlieferung vielfach eine äußerst dürftige, wir haben deshalb deutlich das Gefühl, daß jene Lehren ihren rechten Sinn erst durch die persönliche Haltung des einzelnen Philosophen erfahren können. Man denke nur an die interessante Gestalt des Aristipp.

Eigenartig liegen die Dinge in der Ästhetik. In ihr ist der Philosoph zu einem Teil Psychologe, indem er den Vorgang des künstlerischen Schaffens zu analysieren und das ästhetische Genießen zu beschreiben versucht. Insofern das letzte Ziel dieser Arbeit in einer objektiven Darstellung der erwähnten seelischen Vorgänge zu sehen ist, muß der subjektive Faktor zurücktreten. Anders aber gestaltet sich die Frage, wenn der Philosoph zu entscheiden unternimmt, welche Stellung der Kunst in unserem Gesamtverhalten zur Welt zukommt. Auch hier kehrt der schon mehrfach verwertete Gegensatz wieder, insofern eine empiristische Betrachtungsweise den ästhetischen Vorgang in nächste Beziehung zu anderen Gefühlserlebnissen bringt und höchstens durch einen besonderen Erlebnisreichtum von ihnen zu unterscheiden sucht. Die idealistische Betrachtung sieht dagegen in diesem Vorgang ein Bedürfnis der menschlichen Natur nach Vollendung ihres Wesens zum Durchbruch kommen und will nun von da aus das ästhetische Erlebnis nach seiner Bedeutung für einen höheren Menschentyp abschätzen. Offenbar wirken neben den im Idealismus liegenden allgemeinen Gefühlsmomenten in diesem Fall noch besonders stark mit die Fähigkeit, ästhetisch zu genießen, das Bedürfnis nach solchen Emotionen der Seele und vielleicht eigenes künstlerisches Können. Gerade die deutsche Ästhetik ist besonders reich an Beispielen für eine idealistische Grundhaltung, die dann aber doch eine eigentümliche Färbung durch das erfährt, was die einzelnen Persönlichkeiten zu geben haben. Höchst merkwürdig ist in diesem Fall die Stellung Kants. Bei ihm wirkt zuerst das allgemeine Prinzip des Idealismus, dann aber in eigentümlicher Weise der Zwang des Systems, der sich als außerordentlich produktiv erweist. Kunst wird für Kant zum Symbol der Sittlichkeit. Diesem systematischen Ort von höchster Bedeutung entspricht aber doch keineswegs etwa eine reiche künstlerische Erfahrung oder ein stärkeres Bedürfnis nach Kunst. Was er über die einzelnen Künste und ihre Wirkung auf die Seele sagt, entspricht der damals herrschenden Ansicht und ist zum Teil entsetzlich platt. Wenn man aus der Stellung, die er der Kunst im System einräumt, auf stärkere künstlerische Erlebnisse schließen wollte, so würde man gröblich irren, ein Beweis,

wie vorsichtig die in einem System wirkenden Kräfte gegeneinander abgewogen werden müssen. Anders bei Schiller. In ihm wirkte eine nur von dieser Seele in dieser Art gefühlte Notwendigkeit, Künstler sein zu müssen und zugleich ein Bedürfnis, über sich und die Kunst zu völliger gedanklicher Klarheit zu kommen. Und diese Erlebnisse und Einsichten sollten dann wieder dem höchsten Zweck, dem nach allseitiger Vollendung der Persönlichkeit dienen. So entstand ein System, in dem sich ästhetische und ethische Motive in engster Verschlingung zu einem höchst eigenartigen Gebilde vereinigten.

Die Betrachtung der verschiedenen Disziplinen führte mehrfach zu einem Ausblick auf ihre Bedeutung für das Gesamtsystem, für die Weltanschauung. Wir sind von den in einer solchen liegenden Voraussetzungen und den Bedingungen ihres Gelingens ausgegangen und brauchen jetzt nur noch einmal daran zu erinnern, wie zahlreich die Kombinationen sind, die sich aus dieser Übersicht ergeben. Je nach dem ursprünglichen Interesse kann ein Faktor überwiegen oder sie können in verschiedener Weise zur Harmonie gebracht werden. Die persönliche Entscheidung wird mehr oder weniger eine ausschlaggebende Rolle spielen. Eine ergänzende Betrachtung wird dies noch deutlicher machen können. Schließlich wird der Mensch in einer Grundstimmung, einem Lebensgefühl, Stellung zum Dasein nehmen, er wird Optimist oder Pessimist sein. Die Philosophie hat nun auch in diesem Falle versucht, eine Entscheidung nach der einen oder anderen Seite hin systematisch zu begründen. Ein höchst problematisches Unternehmen! Es soll hier nur in einer Richtung und nur an einem Denker, an Schopenhauer, charakterisiert werden. Er glaubt doch wirklich bewiesen zu haben, daß die Verneinung des Willens zum Leben eine Notwendigkeit sei, die sich aus der Erkenntnis des Wesens der Dinge ergebe. Er will den Leser zu seiner Überzeugung zwingen, während die alltägliche Erfahrung zeigt, wie oft solche Beweisführungen nach einer der beiden Seiten hin ihr Ziel verfehlen. Man spricht von geborenen Optimisten und Pessimisten und daraus wird deutlich, wie bedeutsam für diese Entscheidung das persönliche Moment ist. Schopenhauer selbst ist hierfür ein charakteristisches

Beispiel. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, wie eigentlich alles, was ihn von außen umgab und an ihn herantrat, ihn zu anderer, das Leben bejahender Stimmung hätte führen müssen, wie seine Seele aber doch von Kindheit an unentrinnbar von der Unvergleichlichkeit und Schwere des Leidens überzeugt war.

Vielleicht ist es dieser Darstellung gelungen, die Bedeutung des persönlichen Faktors für die Philosophie prinzipiell und in gewissen Grenzen auch im Einzelnen festzulegen. Es muß aber dabei immer betont werden, daß die Aufgabe, seine Größe im Vergleich mit den anderen Faktoren abzuschätzen, in jedem Fall besonders gelöst werden muß. Versucht man nun einmal ein solch besonderes Problem zu bearbeiten, so erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Sie entspringt aus dem Anspruch der Philosophie und der Philosophen, mehr als eine bloß individuelle Meinung gegeben zu haben. Eine Philosophie versucht sich zu beweisen, sie verlangt als richtig anerkannt zu werden. Und wenn in ihr Wissen und Gefühl zu einer Einheit gebracht werden sollen, so ist klar, daß von dem damit gegebenen persönlichen Faktor aus die Gefahr entsteht, daß jene angestrebte Geltung nicht erreicht wird. Die Folge davon muß eine eigentümliche Antinomie in der Seele des Philosophen sein. Er ist sich bewußt, seine letzten Einsichten aus der Innerlichkeit seines Erlebens gewonnen zu haben, er muß aber doch alles daran setzen, seinen Lehren wissenschaftliche Form und Überzeugungskraft zu verleihen. Er muß eigentlich mit Bewußtsein einen Kampf gegen sich selbst, seine Persönlichkeit, die ihm als zufällig seiner Lehre gegenüber erscheint, führen. Zur ersten Erläuterung dieser Erscheinung mag das Beispiel Kants dienen. Er hat „alle Metaphysiker feierlich und gesetzmäßig von ihren Geschäften suspendiert“, bis sie nicht eine von ihm gestellte Frage beantwortet hätten. Man hat ihm seinerzeit vorgeworfen, daß er mit zu großer Anmaßung auftrete und verdiente Männer beleidige. Er hat sich aber von solchen Vorwürfen nie getroffen gefühlt. Er tat dies aus dem Gefühl heraus, daß nicht er eigentlich die alte Metaphysik gestürzt habe, er sah das Auftreten der kritischen Philosophie als eine Notwendigkeit an. Und wenn man ihm Zweifelsucht vorwarf und dabei auf

die von ihm aufgestellten Antinomien hinwies, so war seine Meinung, daß diese Probleme nicht von ihm willkürlich erdacht, sondern aus der Vernunft selbst entsprungen seien, wie er denn an die Lösung dieser Fragen mit der Erwartung herangging, daß die Vernunft einen Ausweg aus den Schwierigkeiten, in die sie doch selbst geführt hatte, zeigen könne und müsse.

Aber Kants Haltung ist für das angedeutete Problem vielleicht nicht einmal in höchstem Sinne charakteristisch. Es spitzt sich vielmehr zu, wenn wir daran denken, daß Philosophen für ihre Erlebnisse unmittelbar, ohne begründende Beweisführung, Anerkennung verlangen, wenn sie aus ihnen letzte Gewißheit überhaupt ableiten zu dürfen glauben. Auf solche Erkenntnisquellen haben sie sich vielfach berufen, wir unterscheiden sie als das mystische Erlebnis, die künstlerische Intuition und die intellektuelle Anschauung.

Das Wesen des mystischen Erlebnisses, soweit es für unsere Untersuchung hier zu würdigen ist, liegt darin, daß die Seele des Philosophen aus dem äußeren Leben in sich zurückflieht und nun beim Aufhören alles Zusammenhanges mit der Wirklichkeit ein Gefühl der Ewigkeit erlebt, das sie nicht anders deuten zu können glaubt, als daß Geheimnisse ihr enthüllt zu sein scheinen, die ihren irdischen Augen verborgen blieben und verborgen bleiben müssen. Es scheint, als habe ein Anderes, Höheres, Göttliches von ihr Besitz genommen und rede nun aus ihr. Am sehnsuchtsvollsten haben die Inder diesen Zustand der Extase angestrebt und sie haben aus einer merkwürdigen Fähigkeit heraus, in einem solchen Zustand der Passivität auszudauern, eine Stufenfolge des Eingehens der Einzelseele in das Eine angegeben. Das Bild des in immer tiefere Vergessenheit führenden Schlafes führt schließlich zu dem vierten Zustand, von dem es heißt: „Nicht nach innen erkennend und nicht nach außen erkennend, noch nach beiden Seiten erkennend, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis bestehend, weder bewußt noch unbewußt, — unsichtbar, untastbar, ungreifbar, uncharakterisierbar, undenkbar, unbezeichenbar, nur in der Gewißheit des eignen Selbst gegründet, die ganze Weltausbreitung auslöschend, beruhigt, selig, zeitlos, — das ist das vierte Viertel, das ist der Âtman, den soll man erkennen“.

Zahlreich sind die Zeugnisse ähnlichen Erlebens in der abendländischen Philosophie. Es sei an Plato erinnert; seine Sprache wird feierlich, wenn er vom höchsten Wissen spricht. So wird außerordentlich wirkungsvoll der Aufstieg zum Schönen an sich im „Symposion“ geschildert: „Wer der Vollendung in der Liebeskunst entgegengeht, wird schließlich ein von Natur wunderbares Schönes erblicken; in seiner Anschauung besitzt, wer so hoch gestiegen ist, dann die Erkenntnis des Schönen überhaupt“. Ebenso unterscheidet Plato im „Staat“, an der bedeutsamen Stelle, wo er von den Erkenntnisstufen spricht, die Vernunfteinsicht als ein unmittelbares Ergreifen des Wahren mit dem begleitenden Bewußtsein, die höchste Wahrheit erfaßt zu haben. Wenige Seiten darauf wird davon gesprochen, daß zuletzt die Idee des Guten unter allem Erkennbaren nur mit Mühe erblickt wird. Das zeigt, daß auch Plato an einen besonderen, eigenartigen, offenbarungsähnlichen Zustand dachte und es sei noch erinnert an den 7. Brief, in dem von den Anforderungen an einen wahrhaft philosophisch Strebenden gesprochen wird. Von ihm heißt es: „Ist, wer das hört, ein wahrhafter Freund der Weisheit, innerlich mit ihr verwandt und als Gottbegeisterter (ϑεῖος ὢν) berufen, sich mit ihr zu befassen, so glaubt er Kunde erhalten zu haben von einem Wege, der in ein Wunderland führt.“ Gesteigert erscheint aber das, wovon Plato nur mit einer gewissen Zurückhaltung spricht, bei Plotin. In seiner Lehre tritt mit voller Deutlichkeit der eigentümliche Konflikt hervor, in den uns das um die letzten Prinzipien ringende Denken bringt. Es führt zu der Idee eines schlechthin Beziehungslosen und erweist doch sofort seine Unfähigkeit, es so zu bestimmen, daß es für die empfindende Seele etwas Anderes als ein leeres Gedankengebilde ist. Und diese entnimmt nun, wie oben gezeigt, die Gewißheit unbedingten Geltens aus den Erlebnissen des Gefühls. So kennt Plotin über das Denken hinaus, das in der Vorstellung der Vielheit verharren muß, den höheren Zustand des Schauens (ϑέαμα). Darin empfängt die Seele ein anderes Leben, sie hat alle irdischen Hüllen abgestreift: „Da dürfen wir auch jenen und uns selbst schauen, wie es zu schauen frommt, uns selbst im Strahlenglanz, voll intelligiblen Lichtes oder vielmehr als reines Licht selbst,

unbeschwert, leicht, Gott geworden oder vielmehr seiend; entzündet ist dann unseres Lebens Flamme. Der Mensch ist in das innerste Heiligtum eingedrungen kraft einer besonderen Art des Lebens, es ist Extase, eine Vereinfachung und Hingabe seiner selbst, ein Streben nach Berührung, eine Ruhe und ein Sinnen auf Vereinigung.“ In das Geheimnis solchen Erlebens ist nicht leicht einzudringen; es will mir scheinen, als ob in diesen Augenblicken höchster innerer Versunkenheit doch wieder in der Seele ein Lebensbedürfnis elementar zum Ausdruck kommt. Sie sucht sich im Göttlichen zu erhalten und ergreift es von der Gewißheit aus, daß in der Tatsache des Lebens und Erlebens schließlich doch unser Dasein letzthin beschlossen liegt.

Nur im Vorbeigehen sei an die Mystiker, an Nicolaus Cusanus und an Spinoza erinnert, die alle über die begriffliche Erkenntnis noch die höhere Stufe des Schauens, das ein Einswerden mit dem Einen ist, sehen. Von besonderem Interesse muß unter den Neueren Jacobi sein, der unter dem Einfluß der Philosophie seiner Zeit das Gefühlsleben zu einer eigentümlichen Quelle der Erkenntnis machen möchte. Nach ihm ist der Verstand allein unfähig, das Unbedingte zu ergreifen, seine Bemühungen führen nur zu negativen Begriffen. Aber der Mensch besitzt noch ein zweites Seelenauge, die Vernunft; sie gibt überschwängliche Gefühle, Geistesgefühle, eine rationale Anschauung, die nicht erklärend, sondern unmittelbar offenbarend ist. So gewinnen wir die Gedanken von Freiheit und Vorsehung, vom Wahren, Guten und Schönen. Das ist Glaube, das heißt „Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geiste des Menschen“. So eröffnet sich der Weg zu einem System absoluter Objektivität. Das zugrunde liegende Gefühlserlebnis verliert allen persönlichen Charakter; nicht der einzelne, sondern der Mensch vernimmt das Übersinnliche.

Nicht selten ist die Verwandtschaft des Philosophen und des Künstlers hervorgehoben worden. Bilder, wie das Kantische von der baulustigen Vernunft oder die in neuester Zeit viel gebrauchte Wendung von den metaphysischen Systemen als Begriffsdichtungen, bezeugen dies. Am stärksten haben diese Übereinstimmung Bruno, Friedr. Schlegel und Nietzsche hervor-

gehoben, dieser sagt einmal geradezu: „Wir Philosophen sind für nichts dankbarer, als wenn man uns mit den Künstlern verwechselt.“ Es muß jetzt ununtersucht bleiben, welches Recht diesem Vergleich im Allgemeinen zukommt, die Betrachtung soll sich vielmehr der Geburtsstunde eines philosophischen Systems zuwenden. Bekanntlich erleben Künstler einen Zustand der Konzeption, den sie gern als eine schwebende Stimmung dunklen Ahnens unter Aufhebung des wachen Bewußtseins geschildert haben. In diesem Erlebnis liegt für sie zugleich das Bewußtsein einer Sendung, eines Begnadetseins, das in das Überpersönliche hinaufführt. Von solchen Zuständen wissen aber auch Philosophen zu berichten. Die Erinnerung an Platos Eroslehre, von der Schwangerschaft im Geiste, braucht wohl kaum geweckt zu werden; auffallender ist wohl zu hören, daß Kant von den Antinomien gesagt hat, daß er diesen Lehrbegriff ursprünglich nur in einer Dämmerung gesehen habe. Aber vielleicht wird man nicht ohne Grund bestreiten, daß diese Wendung im Sinne einer der künstlerischen Konzeption verwandten Seelenverfassung zu deuten sei, aber ganz unwiderlegliche Zeugnisse solcher Verwandtschaft liegen von Schopenhauer und Nietzsche vor. Der erstere sagt einmal: „Mein Denken in Worten, also *Begriffen*, also die Tätigkeit der *Vernunft*, ist für meine Philosophie nichts anderes, als was das Technische für den Maler ist, das eigentliche Malen, die conditio sine qua non. Aber die Zeit der wahrhaft philosophischen, wahrhaft künstlerischen Tätigkeit sind die Augenblicke, wo ich mit Verstand und Sinnen rein objektiv in die Welt hineinsehe; diese Augenblicke sind nichts Beabsichtigtes, nichts Willkürliches, sie sind das mir Gegebene, mir Eigene, was mich zum Philosophen macht; in ihnen fasse ich das Wesen der Welt auf, ohne dann zugleich zu *wissen*, daß ich es auffasse; ihr Resultat wird oft erst lange nachher aus der Erinnerung schwach in Begriffen wiederholt und so dauernd befestigt.“

In diesem Sinne sind auch wohl die „unverschämten Verse“ zu verstehen:

„Aus langgehegten, tiefgefühlten Schmerzen
Wand sich's empor aus meinem innern Herzen.
Es festzuhalten hab' ich lang' gerungen:
Doch weiß ich, daß zuletzt es mir gelungen.“

Unter dem Bilde des Werdens der Frucht im Mutterleibe hat Schopenhauer ein andermal von dem Werden seines Werkes gesprochen: „Ich weiß nicht, was zuerst und was zuletzt entstanden ist.... Ich werde ein Glied, ein Gefäß, einen Teil nach dem andern gewahr, das heißt ich schreibe auf, unbekümmert, wie es zum Ganzen passen wird: denn ich weiß, es ist alles aus Einem Grund entsprungen.“ Noch höher aber erhebt sich sein Anspruch in folgendem Fragment: „Meine Philosophie ist, innerhalb der Schranken der menschlichen Erkenntnis überhaupt, die wirkliche Lösung des Rätsels der Welt. In diesem Sinne kann sie eine Offenbarung heißen. Inspiriert ist solche vom Geiste der Wahrheit: sogar sind im vierten Buche einige Paragraphen, die man als vom heiligen Geiste eingegeben ansehen könnte.“

Eine künstlerische Konzeption liegt unzweifelhaft Nietzsches „Zarathustra“ zugrunde. Eine Begründung dieser Ansicht ist wohl kaum notwendig und so sollen einige Zeugnisse Nietzsches mehr zur Erläuterung als zum Erweise dienen. In seiner Bekenntnisschrift „Ecce homo“ hat Nietzsche an das erinnert, „was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten“: „Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, daß plötzlich mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das Einen im tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern — ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst...; ein vollkommenes Außer-sich-sein mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauder und Überrieselungen bis in die Fußzehen; ... alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheitsgefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit.... Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses, ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist, alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck.“ Besonders eindrucksvoll aber ist, was von der Geburtsstunde der Lehre von der ewigen Wiederkehr überliefert wird. In der Biographie der Schwester

Nietzsches wird erzählt: „Tatsächlich trug er sich mit jenem Gedanken wie mit einem unentrinnbaren Verhängnis, das ihn verwandeln und zermalmen wollte. . . . Unvergeßlich sind mir die Stunden, in denen er ihn mir zuerst, als ein Geheimnis, als etwas, vor dessen Bewahrheitung und Bestätigung ihm unsagbar graue, anvertraut hat: nur mit leiser Stimme und mit allen Zeichen des tiefsten Entsetzens sprach er davon.“ In Bildern wird die Lehre dann im „Zarathustra“ angedeutet und das Gefühl des Verhängnisses für die Seele, die sie aufgenommen hat. geweckt: „Also redete ich, und immer leiser, denn ich fürchtete mich vor meinen Gedanken und Hintergedanken“. Erst nach solchen Erlebnissen ist Nietzsche dann an die Gestaltung dieser Idee gegangen; in den Fragmenten aus dem Nachlaß finden sich tiefe Gedanken über sie als den Gipfel der Betrachtung, da die ewige Wiederkunft „die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins“ bedeuten sollte.

Einer gewissermaßen hochstilisierten Form eigentümlich philosophischer Erkenntnisart begegnen wir schließlich in der Lehre von der intellektuellen Anschauung, die zum Fundament der idealistischen Systeme nach Kant geworden ist. Es ist nicht leicht, in der Kürze die Fülle der Motive auch nur anzudeuten, welche in ihr sich vereinigt haben. Kants Philosophie gab für sie doch eigentlich das Fundament. Er hatte Descartes' Lehre, daß alle Erkenntnis ihre Quelle im Ich habe, zu einer vorher nicht erreichten Auswertung gebracht, indem er das Bewußtsein zu einer einheitbildenden Funktion machte und nun zeigte, wie alle unsere Aussagen über Gesetzmäßigkeit der Natur aus ihr entspringen. In diesem Gedanken lag ein Radikalismus, der notwendig einmal ausgeprobt werden mußte. Dies hat Kant bekanntlich nicht getan, aber eine jüngere Generation, im Hochgefühl eines auf Neugestaltung der Welt gerichteten jugendlichen Überschwanges, erlebte erst so recht den Gefühlswert der idealistischen Grundansicht, die sich in dem Gedanken ausdrücken läßt, daß der Mensch sich seine Welt erschaffe. Und so begann denn wieder der Versuch, Gefühlssicherheit mit den Forderungen einer wissenschaftlichen Darstellung zu verbinden. Für eine solche hatte Kant in der transzendentalen Methode ein außer-

ordentlich feines und subtiles Instrument geschaffen. Es galt das System der Erkenntnis aus seinen letzten Bedingungen zu deduzieren. Sie konnten, der idealistischen Grundsansicht entsprechend, nur gefunden werden durch Reflektion auf die Vollzüge des Erkennens. Und diese mußten unmittelbar als Funktionen des Bewußtseins erfaßt werden. Darin liegt, daß in der intellektuellen Anschauung ein rationales und ein anschauliches Element verbunden sind. Als Typus dieser Lehre kann Fichte dienen. Seine Philosophie stellt die Forderung: „Merke auf dich selbst." „Dieses dem Philosophen zugemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht", nennt Fichte „intellektuelle Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue." Zur Gewißheit eines solchen Vermögens führen nicht Beweise, sondern „jeder muß es unmittelbar in sich selbst finden". Die Berufung auf eine Tatsache kann aber unmöglich das letzte Wort einer idealistischen Philosophie im Sinne Fichtes sein. Der Glaube an die Realität einer intellektuellen Anschauung wird aus dem Bewußtsein von der Selbsttätigkeit und Freiheit des Ich gewonnen. Es ist der Gedanke, daß wir uns letzthin in der tätigen Lebendigkeit unseres Selbsterlebens und unserer Existenz eigentlich erst bewußt werden. Mit dieser Einsicht erhebt sich das Ich über die Erfahrung, es wird zum Grunde aller Erfahrung. Aber dieses Ich ist dann nicht mehr das individuelle, sondern das reine Ich. Fichte hat sich mit aller Entschiedenheit gegen diese Verwechslung gerichtet. „Ichheit und Individualität sind sehr verschiedene Begriffe... Durch den ersteren setzen wir uns allem, was außer uns ist, nicht bloß Personen außer uns, entgegen; und wir befassen unter ihm nicht nur unsere bestimmte Persönlichkeit, sondern unsere Geistigkeit überhaupt." Dann ist es auch verständlich, daß Fichte das System des transzendentalen Idealismus als d i e Philosophie bezeichnen konnte. Den gleichen Weg ist dann auch Schelling gegangen. In den „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus" spricht er sich so aus: „Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außenher hinzukam, ent-

kleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen."

Diese Betrachtungen haben zu einem bedeutsamen, ja vielleicht überraschenden Ergebnis geführt. Es hat sich gezeigt, daß Philosophen mehr oder weniger bewußt darauf hinarbeiten, ihre Persönlichkeit in ihrem Werke nicht unmittelbar zum Ausdruck kommen zu lassen, ihr Werk nicht abhängig von ihrer Persönlichkeit zu machen. Das Auffallende dabei ist, daß dies Ergebnis aus einer Untersuchung sich ableiten ließ, die gerade die Bedeutung des gefühlsmäßigen Ursprunges philosophischer Lehren in den Vordergrund zu rücken sich bemühte. Es zeigte sich, daß das philosophische Erlebnis den Charakter des Überpersönlichen an sich trägt. Eine solche Erkenntnis stimmt aber mit dem aus der Fragestellung der Philosophie früher abgeleiteten Gedanken überein, daß diese als Wissenschaft sich beweisen müsse und deshalb auch wieder zu einem überpersönlichen Gelten ihrer Sätze zu gelangen suche.

Nach alledem scheint es begründet, eine in den letzten Jahrzehnten häufiger ausgesprochene Meinung abzulehnen, als könne und müsse die Lehre eines Philosophen ganz aus seiner Persönlichkeit begriffen werden. Gebildet ist solche Ansicht meist aus Nietzsches Eigenart, der seinen Nachbetern besonders in einigen Aphorismen der Schrift „Jenseits von Gut und Böse" einige geistreiche Wendungen geschenkt hat, mit denen sich trefflich paradieren läßt. Er wirft dort den Philosophen Unredlichkeit vor, da sie sich stellen, „als ob sie ihre eigentlichen Meinungen durch die Selbstentwicklung einer kalten, reinen, göttlich unbekümmerten Dialektik entdeckt und erreicht hätten . . . .: während im Grunde ein vorweggenommener Satz, ein Einfall, eine 'Eingebung', zumeist ein abstrakt gemachter und durchgesiebter Herzenswunsch von ihnen mit hinterher gesuchten Gründen verteidigt wird." So ist nach Nietzsche der kategorische Imperativ aus der „ebenso steifen als sittsamen Tartüfferie des alten Kant" entsprungen, der „Hokuspokus von mathematischer Form" bei Spinoza ist die „Maskerade eines einsiedlerischen Kranken". Und so kommt er zu dem Schluß: „Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede große Philosophie bisher war: nämlich das

Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires; insgleichen, daß die moralischen (oder unmoralischen) Absichten in jeder Philosophie den eigentlichen Lebenskeim ausmachten, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist.“

Man ist versucht zu fragen, ob Nietzsche sich nicht selbst in diesen Worten sein Urteil spricht. Das hieße aber doch seiner Betrachtungsweise ein Recht zugestehen. Wohin sie führen müßte, läßt sich leicht einsehen. Der philosophiegeschichtlichen Forschung würde die Aufgabe zufallen, die Philosophen zu entlarven und das zudringliche Hineinleuchten in alle Winkel persönlichsten Lebens, das Suchen nach den „Nachtmützen und Schlafrockfetzen“ würde zur berechtigten Methode werden. Ein tieferes Verständnis philosophischer Lehren wäre aber dadurch in keinem Falle gewonnen. Daß das Problem ein unendlich viel schwierigeres und feineres ist, glaube ich gezeigt zu haben. Ein Beispiel mag dies erläutern. Ich wähle ein für meine Zwecke nicht gerade günstiges, wenn ich auf die oft bemerkte Übereinstimmung zwischen Kants Pflichtbegriff und seiner nach Grundsätzen peinlich eingerichteten Lebensführung hinweise. Es liegt nahe, jenen als die theoretische Formel für eine in der Praxis erprobte Regel zu betrachten. Und doch würde eine solche Folgerung gröblich irren, sie würde übersehen, daß diesen Klugheitsregeln doch nur ein hypothetischer, dem Pflichtgebot ein unbedingter Charakter zukommt. Erinnert man sich dann an Kants berühmte, feierliche Anrede an die Pflicht, in deren Bewußtsein der Mensch sein höheres Selbst erfaßt, wodurch er an eine ganz andere, transzendente Ordnung sich gebunden fühlt, so versinkt die Alltäglichkeit des Lebens in ein wesenloses Nichts.

Diese Ansicht erhält eine Bestätigung aus der Erfahrung. Es ist auffallend, wie wenig äußere Schicksale die Lehren der Philosophen bestimmt haben. An Schopenhauer wurde schon erinnert, dessen Lebensbedingungen alles andere als eine pessimistische Grundstimmung erwarten ließen. Anderseits haben trotz schwerster Lebensnöte andere Denker sich bedingungslos zum Optimismus bekannt. Ein Zusammenhang zwischen Spinozas Lungenleiden und seiner Lehre oder gar

seiner mathematischen Methode läßt sich nicht entdecken, wie denn überhaupt der Zusammenhang zwischen Krankheit und Lebensstimmung nicht eindeutig ist. So kann man es wohl kaum ernst nehmen, wenn Nietzsche das Dämonion des Sokrates auf ein Ohrenleiden zurückführen möchte. Einen indirekten Einfluß übt die Lebenserfahrung in dem Sinne, daß Philosophen sich bewußt in Gegensatz zu den auf sie andrängenden Gewalten stellen. So entwirft Plato in schärfstem Widerspruch zu seiner Zeit den Plan eines Idealstaates, der seine Prinzipien aus letzten Gedanken über das Wesen der Wahrheit und des Guten erhält. Fichte begründet in der Stunde der Hoffnungslosigkeit das Recht seines niedergeworfenen Volkes auf dem Gedanken seiner Überlegenheit und besonderen Aufgabe vor allen anderen. Aber solche Kraft kann doch nur der gewinnen, der sich aus der Zufälligkeit eigenen Erlebens zu den ewigen Ordnungen zu erheben weiß. Zu diesen Überlegungen paßt auch wohl trotz Abälards Mißgeschick die Bemerkung, daß die Frau im Leben der Philosophen kaum eine größere Rolle gespielt hat. Viele von ihnen sind einsam durchs Leben gegangen. Man bedenke demgegenüber, was die Frau im Leben und Schaffen eines Goethe bedeutet.

Es ist gar nicht richtig, Philosophen als Selbstbekenner ansehen zu wollen. Auch hier spricht die Erfahrung laut dagegen. Unter den großen Autobiographen spielen Philosophen in strengem Sinne des Wortes kaum eine Rolle, Nietzsches „Ecce homo“ ist nur die Karikatur einer solchen. Diese Erscheinung ist deshalb so bedeutsam, als sie in auffallendem Gegensatz steht zu den gewaltigen Wirkungen philosophischer Lehren auf die Menschheit. Diese Zurückhaltung entspringt aus der Einsicht von der Unbeträchtlichkeit des eigenen Lebens gegenüber den Problemen, zu denen sich philosophisches Denken erhebt. Das Wort Bacons „De nobis ipsis silemus“, das Kant als Motto für seine „Kritik der reinen Vernunft“ wählte, könnte als Grundsatz für Philosophen gelten. So hat Kant empfunden, wenn er den zudringlichen Fragen künftiger Biographen auswich. Und auch an dieser Stelle ist Schopenhauers vor allem zu gedenken. Wir wissen, daß in seiner Lehre der persönliche Faktor eine ent-

scheidende Rolle spielte, aber in seinem Testamente hat er verfügt, daß seine autobiographischen Aufzeichnungen verbrannt würden. Und als er einige Verse veröffentlichte, da machte er in einer einleitenden Bemerkung ausdrücklich einen Unterschied zwischen dem Interesse an seiner Philosophie und dem an seiner Person. Man könne nicht Dichter und Philosoph zugleich sein. Und weiter sagt er, „daß der Mensch in Gedichten, unter der Hülle des Metrums und Reims, sein subjektives Inneres freier zu zeigen wagt, als in der Prosa, und sich überhaupt auf eine mehr rein menschliche, mehr persönliche, jedenfalls ganz andersartige Weise mitteilt, als in Philosophemen, und eben dadurch einigermaßen näher an den Leser herantritt.“ Tiefer aber spricht sich Schopenhauer in einem Briefe aus: „Ich habe mich für einen andern gehalten, als ich bin und um dessen Jammer beklagt; z. B. für einen Privatdozenten, der nicht Professor wird und keine Zuhörer hat oder für einen, von dem dieser Philister schlecht redet und jene Kaffeeschwester klatscht oder für den Beklagten in jenem Injurienprozesse oder für den Liebhaber, den jenes Mädchen, auf das er kapriziert ist, nicht erhören will, oder für den Patienten, den seine Krankheit zu Hause hält, oder für andere ähnliche Personen, die an ähnlichen Miseren laborieren. Das alles bin ich nicht gewesen, das alles war fremder Stoff, aus dem höchstens der Rock gemacht gewesen, den ich eine Weile getragen und dann gegen einen andern abgelegt habe. Wer aber bin ich denn? Der, welcher die Welt als Wille und Vorstellung geschrieben und vom großen Problem des Daseins eine Lösung gegeben, welche vielleicht die bisherigen antiquieren, aber die Denker der kommenden Jahrhunderte beschäftigen wird. Der bin ich, und was könnte den anfechten in den Jahren, die er noch zu atmen hat.“

Es ist nun möglich von dem zu sprechen, was man das philosophische Leben im eigentlichen Sinne nennen könnte, das zugleich ein besseres Leben ist. Zu dieser Stimmung erhebt sich die Seele, wenn sie unter dem Eindruck der großen Tatsachen von Leben und Tod, Notwendigkeit und Freiheit, Gut und Böse, Glück und Leid die Zwiespältigkeit unseres Wesens empfindet und nun nach einer Lösung dieser Rätsel zu streben beginnt. Man kann dieser Betrachtungs-

weise kaum einen schöneren Ausdruck geben als durch die seit Spinoza berühmt gewordene Wendung von der Erkenntnis sub specie quadam aeternitatis. Denn darin liegt der geheimnisvolle Zug unserer Seele ausgedrückt, die Flüchtigkeit unseres Daseins, unser in jedem Augenblick absterbendes Leben an ewige Ordnungen zu binden, wie Goethe es sagt: „uns zu verewigen sind wir ja da“. Eine von solcher Sehnsucht und Ahnung erfüllte Seele muß den Lärm des Tages, das vorlaute Getue der Gegenwart als fremden Ton empfinden und wird nicht dulden, daß er in sie eindringt. Aber aus solchen Stimmungen werden die großen Ansichten von Welt und Leben gewonnen, die uns Philosophen gegeben haben. Wer sie verstehen und darstellen will, muß mit nachempfindender und nachschaffender Phantasie seine Seele zu ähnlicher Steigerung inneren Erlebens aufwärtsheben, um das flutende Leben eines Gedankenzusammenhanges erfassen zu können. Denn das ist es doch allein, wodurch eine Philosophie wirkt, daß sie Leben erweckt und nur dadurch dauert ein Denker, daß er das eigene Ich zum Allgemeinmenschlichen zu erweitern vermag. Das ist es schließlich, was Philosophie ins uns ergreift und worin wir ergriffen sein wollen, ob sie uns nun zum Ausruhen in dem Gedanken einer letzten Ordnung der Dinge oder durch alle Bitternisse und Qualen der Lebensrätsel führt.

Zugleich ist aber wohl noch einmal deutlich geworden, daß solch philosophische Stimmung herausgehoben ist und herausgehoben sein will aus dem Ablauf des täglichen Lebens. Dieses kann in keinem seiner Augenblicke die Antwort geben, die philosophischen Fragen genügen könnte. Und so kann auch die auf die Lebensumstände eines Denkers gerichtete Tatsachenforschung niemals zum Verständnis seines Wesens führen. Sie gleicht Wegweisern, die wohl zum Finden des Zieles notwendig sind, die aber die Schönheit des dort Geschauten nicht bedingen. Philosophen aber haben ein Recht zu verlangen, daß man ihre Lehre aus ihrem höheren Leben begreifen solle. Dann erst kann das Studium der Eigenart des einzelnen Denkers zugleich auf die Höhe führen, auf die seine Ideen uns erhoben haben. Daraus entsteht eine Aufgabe für die Geschichte der Philosophie, die in seiner Terminologie Hegel so ausdrückt: „Was die Geschichte der

Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Galerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche in Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, — in das Wesen Gottes eingedrungen sind, und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntnis erarbeitet haben. Die Begebenheiten und Handlungen dieser Geschichte sind deswegen zugleich von der Art, daß in deren Inhalt und Gehalt nicht sowohl die Persönlichkeit und der individuelle Charakter eingeht, als hier vielmehr die Hervorbringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen dem freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dies eigentümlichkeitslose Denken selbst das produzierende Subjekt ist.“



Druck von Karras, Kröber & Nietschmann in Halle (Saale)



